

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Jacques Derrida ja rahan dekonstruktio

Lindberg, Susanna Elisabet

Gaudeamus

2018

---

Lindberg , S E 2018 , Jacques Derrida ja rahan dekonstruktio . julkaisussa R Heiskala & A Virtanen (toim) , Talous ja yhteiskuntateoria III, Kohti uutta poliittista taloutta . Gaudeamus , Helsinki , Sivut 217-241 .

---

<http://hdl.handle.net/10138/310212>

---

unspecified

publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

# Jacques Derrida ja rahan dekonstruktio

SUSANNA LINDBERG

Dekonstruktioiksi kutsutusta ilmiöstä ei todennäköisesti ole mitään taloudellista hyötyä. Päinvastoin eräs sen tärkeimmistä toimintaperiaatteista on hyötylaskelmien paljastaminen ja purkaminen. Tarkemmin sanottuna dekonstruktioista ei ole mitään hyötyä taloudelle, jos talous ymmärretään koti-, liike- tai kansantaloudeksi tai taidoksi hankkia rikkauksia. Dekonstruktio on siis tarpeetonta taloudelle, jos talous ymmärretään tie-teeksi tai toiminnaksi, jonka päämääränä on koota ja lisätä rikkautta. Dekonstruktio on tämän ”rajoitettuna” pitämänsä talouden ulkopuolella ja korkeintaan muistuttaa siitä, että rajoitetun talouden reunat väistämättä vuotavat. Mikä tahansa rajoitettu talous vuotaa, luhistuu, tuhlaa ja kärsii tappioita, ja tämä pätee myös globalisoituneeseen markkinatalouteen. Dekonstruktio on askel suljetun talouden ulkopuolelle: se on yritys näyttää talouden ehdot siellä, missä sen rajat ylitetään. Dekonstruktio puhuu tuhoamisesta, tuhlauksesta, menetyksestä, lahjasta ja siitä, mikä jää hyödyttömänä tai haitallisena jäljelle – siitä, mikä ei mahdu talouden piiriin.

Toisaalta talous ja dekonstruktio liittyvät ehdottomasti toisiinsa. Dekonstruktio on alun perin syntynyt talouden rajankäyntinä, eikä sitä

---

*Tämä alun perin Talous- ja yhteiskuntateoria -luentosarjan (2001–2002) tiimoilta laadittu teksti julkaistaan tässä lähes sellaisenaan. Koska tekstissä esitellään ennen kaikkea primaari-lähteitä, uskon sen olevan edelleen ajankohtainen.*

voida ymmärtää tukeutumatta ainakin negatiivisesti talouden sanastoon.\* Talous täytyy tällöin ymmärtää riittävän yleisellä ja aatehistoriallisesti täsmällisellä tavalla: talous on logiikka, jonka lähtökohtana on ”oma”. Talous tutkii ”omaa” erotuksena ”olemisesta”, sen lähtökohtana on *eigen* eikä *Sein*, *avoir* eikä *être*, *have* eikä *be*, ja nämä termit on ymmärrettävä filosofisessa merkityksessä. Taloudella on siis merkitystä dekonstruktiolle, mutta ei ole varmaa, onko dekonstruktiolla merkitystä taloudelle.\*\* Oletan kuitenkin, että dekonstruktion kriittisestä lähestymistavasta voi olla ”hyötyä” sillä tasolla, jolla talous ja politiikka sekoittuvat toisiinsa.

Tässä luvussa tarkastelen dekonstruktion kuvausta taloudesta mutta en puutu tällaisen kuvauksen innoittamiin sovelluksiin. Selvitän ensin dekonstruktion aatehistoriallista taustaa, minkä jälkeen pohdin sen talouskäsitteitä ensin suhteessa rahaan ja sitten suhteessa rahaa edeltävään antamisen alueeseen eli politiikkaan.

#### DEKONSTRUKTION TAUSTAA

”Dekonstruktio” on tarkasti ottaen vain ja ainoastaan ranskalaisfilosofi Jacques Derridan (1930–2004) eräiden töiden etenemistapa. Dekonstruktio edeltäjä on Martin Heideggerin harjoittama *Destruktion* tai *Abbau*,\*\*\* ja dekonstruktio onkin alun perin käänös saksan sanasta *Abbau*. *Destruktion* ja *Abbau* ovat olemisen historian ”tuhoamista” siten, että sen syvärakenteet puretaan tuomalla ne esiin. Toisin kuin Heidegger, Derrida ei kuitenkaan etene pelkän olemisen totuuden valossa: psykoanalyytikon tapaan hän on valmis kohtaamaan myös alueet, joilla ajattelun ehtoina ovat yhtä lailla harha, petos ja ei-tieto kuin totuuskin.

Dekonstruktioita on syytä tarkastella ensin Heideggerin aiheuttamana mullistuksena. Juuri hän korvasi klassisen ”omistamiseen” (*Haben*)

\* Esimerkiksi *différance*, eräs dekonstruktion varhaisimmista nimistä, on ”nimenomaan taloutta koskeva kysymys ja myös talouden yleisin rakenne, koska ei ole olemassa taloutta ilman *différance* – edellyttäen, että talous käsitetään joksikin muuksi kuin metafysiikan klassiseksi taloudeksi tai talouden klassiseksi metafysiikaksi” (Derrida 1972c, 17).

\*\* Vrt. Gernalzick 2000. Gernalzick näyttää, että Derridan teoria, jonka mukaan *différance* on ajallisuuden vaikutus, kuvaa mitä osuvimmin modernia monetaarista teoriaa.

\*\*\* Heidegger kuvaa *Olemisessa ja ajassa* (*Sein und Zeit*, 1927) näillä termeillä filosofian historian uudelleenlukemista ”tuhoamalla” tai ”purkamalla” sen vakiintuneita käsityksiä.

perustuvan ajattelun ”olemiseen” (*Sein*) perustuvalla ajattelulla ja siirsi painopisteen edellisestä jälkimmäiseen. Riippumatta siitä, omistaako subjekti ominaisuuksia vai omaisuutta, oletetaan, että hän tuntee ja hallitsee omistamansa asian tai voi ainakin hyötyä siitä: oma jää ”subjektin sulkeumaan”, eli sitä voidaan ajatella vain suhteessa subjektiiin mutta ei sinä, mikä se on itsessään. Heidegger kehitti näin määrittyvän klassisen subjektin tilalle kuvauksen *Daseinista* (”täälläolosta”) eli ihmisen olemisesta. *Daseinin* ”oma oleminen” on juuri se, mitä ei voi saada haltuun eli ”omistaa”. Sen takia ”oman olemisen” ajattelemisen on ennen kaikkea ei-olemisen, puutteen ja köyhyyden ajattelemista – voisi sanoa, että olemisemme on puutteenalaisuutta.

Heideggerin kritisoima moderni käsitys ihmisestä subjektina, joka tulkitaan ”oman” logiikan avulla, on tarkemmin katsottuna seuraavanlainen. Lähtökohdaksi voidaan ottaa klassinen määritelmä, jonka mukaan ihminen on ajatteleva eläin (*animal rationale*) ja ihmisen *oma* lajimääritys on ajattelemisen (*rationale*). Ihminen kykenee objektivoimaan ajattelemisen ja tutkimaan sitä teoreettisena, taloudellisena tai jonakin muuna ”järkenä”. Klassisen filosofian pyrkimyksenä oli ihmisen subjektiivisuuden samastaminen jäännöksettä objektivoitavissa olevaan ”ajattelemiseen”. Tuloksena oli hegeliläistyypinen ”absoluuttinen subjekti”, jonka elämä on ajattelemista: tämä subjekti *on* sitä, mitä se *omistaa*. Tällainen olento ei kuitenkaan ole ihminen. Ihmisen tapauksessa olevan eroa määritteeseensä ei voi selittää pois, sillä oleminen jää absoluuttisen yhteismitattomaksi ajatteluun nähden ja *animalitas* pakenee *rationalen* otteesta. Samalla tavalla kehittyä ajatus, jonka mukaan talouden subjekti on yksinomaan jonkin taloudellisen rationaliteetin (kuten ”näkymättömän käden”) omaehtoista elämää.

Voidaan kuitenkin väittää, että juuri tuo *rationalen* ulottumattomiin pakeneva *animalitas*, elämä tai eläimellisyys, tekee ihmisestä ”taloudellisen” olennon.\* Tämä ei johdu siitä, että elämä olisi järjen syy, vaan siitä, että elämä on järjen ehto. Tällöin on kysymys elämästä sinä, mikä on Aristoteleesta lähtien käsitteellistetty hengissäpysymiseksi tai itsen ylläpidoksi,

---

\* Niinpä esimerkiksi Emmanuel Levinas ajattelee talouden perustuvan ”nautintoon” tai ”nautintaan” sekä ”jostakin elämiseen” (*jouissance, vivre de...*), siis elämään (Levinas 1994, 190). Vastaavaan tapaan Hannah Arendt rinnastaa talouden paljaaseen elämään *Vita activan* luvussa ”Työ” (Arendt 2002).

olion pyrkimyksiksi pitää itsestään kiinni sitä hajottavia voimia vastaan. Puhtaan eläimellisyyden kannalta tämä tarkoittaa, että eläminen on syömistä. Ihmiselämään sovellettuna se tarkoittaa, että eläminen on hengissäpysymiseen tarvittavien asioiden hankkimista joko välittömästi luonnosta tai välillisesti kaupankäynnin tai muiden taloudellisten toimenpiteiden avulla. Sanan alkuperäisimmässä mielessä talous on siis taito, jonka ansiosta ihminen pysyy hengissä. Niinpä Aristoteles selittää talouden kyvyksi hankkia elämän ylläpitoon tarvittavia asioita ja rinnastaa sen syömiseen; ainakin tämä pätee hänen luonnolliseksi ja siis hyväksi kutsumaansa taloudenhoitoon erotuksena pelkkään rajattomaan kasvuun tähtäävästä rikkauden hankkimistaidosta (*khrematistike*) (Aristoteles, *Politiikka* I.8, 1256a). Primaarinen talous eli *oikonomia* on siis elämän ylläpitämistä: hengissäpysyminen on ylin arvo ja kaikkien arvojen lähde.

Perimmäinen syy siihen, että Heidegger torjuu ”taloudellisen” käsityksen ihmisestä, on juuri se, ettei se anna ihmisen olemiselle mieltä tai merkitystä vaan pelkän arvon.\* Heidegger vastustaa ihmisen olemisen tulkitsemista elämiseksi, koska ajatus hengissäpysymisestä ja elämän ylläpitämisestä jää sokeaksi sekä menetykselle – viime kädessä kuolemalle – että uuden ilmaantumiselle, yllätykselle. Heideggerin näkökulmasta ekonominen eläin ei synny eikä kuole eikä sille koskaan tapahdu mitään; siksi se ei ole ihminen.\*\*

Eläin pysyy hengissä luonnon suoman ravinnon ansiosta. Ihmisen hengissäpysymisen ehtona ei yleensä ole suoraan luonto vaan erilaiset symboliset välittäjät, jotka tekevät mahdolliseksi suhteen sekä sisäiseen että ulkoiseen luontoon. Symboliset välittäjät luovat siteen paitsi ihmisen ja luonnon myös useiden ihmisten välille. Riippumatta siitä, käsitetäänkö

---

\* Ihmiselämän ymmärtäminen pelkkänä arvona on tietysti vaarallista. Esimerkiksi jos elämällä on arvo, onko sillä silloin myös hinta – viime kädessä siis orjasta maksettava käypä hinta? Tai jos ihmiselämä ylennetään rahalla mittaamattomaksi ”arvoksi sinänsä”, riittääkö pelkkä hengissäpysyminen ihmisarvon takeeksi? Lopulta ihmiselämän tarkasteleminen ”arvona” johtaa vain umpikujiin, jotka aiheuttavat joko kohtuutonta tasapaisittamista (samanarvoisuuden nimissä) tai sietämätöntä epäoikeudenmukaisuutta (silloin kun väitetään, että ihmiset ovat luonnostaan eriarvoisia).

\*\* Samasta syystä Levinas katsoo eettisen tilanteen, kohtaamisen toisen kanssa, kuuluvan ”talouden”, ”sisäisyyden” ja siis ”kodin” tuolle puolen. Hänen mukaansa talous kuuluu *saman* alueelle eikä se ota huomioon *toista* (Levinas 1994, 191).

*oikos* yksityisenä vai julkisena taloutena, se on aina ihmisyyhteisö. Symbolisista välittäjistä tärkeimmät ovat kieli ja raha, mutta tässä, talouden yhteydessä, tarkastelemme vain rahaa. Kuten edellä näimme, Aristoteleen hyväksi eli luonnolliseksi kutsumassa taloudessa niin rahaa kuin ravintoa-kin hankitaan hengissäpysymisen takaamiseksi. Silloin rahaa ei tarvita rajattomasti vaan oikea määrä (jota Aristoteles ei kuitenkaan määrittele).

Toisin kuin kielellä, rahalla ei ole mieltä tai merkitystä. Sen sijaan sillä on arvo, jonka alkuperä on hengissäpysyminen. Käytännössä jokaisen rahatyypin arvo on kuitenkin sopimuksenvarainen.\* Juuri siksi, että raha on täysin sopimuksenvarainen merkki, se on Aristoteleen mukaan side ihmisten välillä ja yhteisön yhtenäisyyden, toimivuuden ja jopa oikeudenmukaisuuden paras takaaja. Niinpä raha on yleinen välittäjä, jonka ansiosta yhteismitattomat asiat muuttuvat yhteismitallisiksi (esimerkiksi arkkitehdin suunnittelema talo ja suutarin valmistama kenkäpari). Aristoteles tarkoittaa, että raha on ”tarpeen korvike”: vaikka tarve hengissäpysymiseen onkin ehdottoman yksilöllinen ja jakamaton (on mahdotonta syödä toisen puolesta), tarpeen merkki eli raha on ehdottoman yleinen ja jaettavissa. Rahan ansiosta yhteismitattomista hengissäpysymistarpeista tulee keskenään verrannollisia.

Heidegger ei analysoinut rahan olemusta, mutta hän luultavasti hyväksyi edellä hahmottelemani aristoteelisen kuvauksen rahasta. Raha olisi varmasti myös Heideggerille merkki – muttei suinkaan totuuden merkki,

---

\* Kuten Aristoteles sanoo:

[Rahan] nimi on raha [*nomisma*], koska se ei perustu luontoon vaan lakiin [*nomos*] [...]. Raha siis ikään kuin mittana tekee tavarat yhteismitallisiksi ja jyvittää ne. Ja jos siis ei olisi vaihtoa, ei olisi yhteisöä, ja jos ei olisi tuotteiden välistä samanarvoisuutta, ei olisi vaihtoa, ja samanarvoisuutta ei olisi ilman yhteismitallisuutta. (*Nikomakhoksen etiikka* V.5, 1133a30–b15.)

Siksi myös kaiken vaihdettavan on oltava jollakin tavoin keskenään verrattavaa, ja tästä syystä raha on tullut käyttöön. Se on eräänlainen keskiväli, sillä se mittaa kaiken, liian ja liian vähän [...]. (*Nikomakhoksen etiikka* V.5, 1133a15–20.)

Kaikki tuotteet on siis voitava mitata jollakin samalla mitalla, kuten totesimme. Se on tosiasiaa tarve, ja se liittää kaikki ihmiset yhteen. Jos ihmisillä ei olisi tarpeita tai jos ne eivät olisi samanlaisia, vaihtoakaan ei olisi tai ainakaan se ei olisi tässä kuvatus kaltaista. Raha on tullut eräänlaiseksi tarpeen edustajaksi sopimuksen nojalla. (*Nikomakhoksen etiikka* V.5, 1133a25–30.)

jota hän yleensä etsii, vaan nimenomaan epäautenttinen ja harhaanjohtava merkki.\* Koska raha on yleinen ja neutraali välittäjä, se mikä ”tekee yhteismitattomat yhteismitallisiksi”, se on täsmälleen sama asia, jota vastaan Heidegger taistelee puhuessaan ”tekniikan aikakaudesta” ja sille ominaisesta tasapäistämisestä.\*\* Raha on epäilemättä side, joka tekee ihmisten välisen kommunikaation mahdolliseksi. Heideggerin (1984, § 35) mukaan pelkäsi kommunikaatioksi mielletty kieli ei kuitenkaan avaa maailmaa ja raivaa tietä olemisen totuudelle, vaan se jää väkisinkin ”lörpöttelyksi” ja epäautenttiseksi kommunikaatioksi, joka peittää maailman totuuden näkyvistä. Koska rahalla ei ole mieltä vaan arvo, se ei anna mahdollisuutta ajatteluun vaan pelkkiin laskelmiin.

Heidegger kritisoi modernia tekniikan aikakautta ja kutsui sitä laskemisen, laskelmien ja kaiken laskettavaksi muuttamisen sekä lopulta villiintyneen spekulatiivisen aikakaudeksi. Voisi ajatella, että hän hyväksyisi Aristoteleen ekonomian, siis riittävän eikä rajattoman vaivannäön hengissäpysymisen eteen. Moderni talous on kuitenkin tuon ihanteen ylittävää, ”pahaa” rajatonta rikkauten tavoittelua sen itsensä vuoksi. Koko modernin aikakauden tuhoisuuden voikin ajatella kiteytyvän rahan käsitteeseen: se on pelkkä arvo vailla mieltä, pelkkä kyky taata hengissäpysyminen vailla itseisarvoa, pelkkä laskettavuus ilman ajattelua. Rahan maailmassa kaikki on tasapäistettyä ja yhteismitallista, elämä vastaa toista elämää eikä olemassaololla sinänsä ole mieltä. Koska kielen tilalle tulee raha, ihmisistä itsestäänkin tulee keskenään vaihdettavia olentoja, joille voi kenties laskea hinnan. Näin ihmisen olemisen tilalle tulee pelkkä ihmisarvojen typologia.

Tämän kategorisen ja nostalgis-idealistisen ”oman” kritiikin rinnalle Heidegger kehitti myöhemmin uudenlaisen ”oman” ajattelun. Siinä

---

\* *Epäautenttinen eksistenssi* tarkoittaa Heideggerilla sitä, että ihmisen elämässä ei kanneta huolta ja vastuuta hänen omasta elämästään vaan eletään ”massan” mukana persoonattomasti ja vastuuttomasti ”kenen tahansa elämää”. *Autenttisessa eksistenssissä* suhtaudun olemiseeni omalla olemiselläni, jota en voi väistää: autenttinen eksistenssi tulee esiin ennen kaikkea suhteessa omaan kuolemaani, jota en voi väistää enkä säilyttää kenenkään muun harteille. Koska raha on nimenomaan asia, jolla on arvoa kenelle tahansa eikä kuitenkaan kenellekään erityisesti, sen voi kuvitella olevan hyvä esimerkki ilmiöstä, joka määrittää epäautenttista eksistenssiä.

\*\* Tekniikan aikakaudesta ks. esim. Heidegger 1987, 28–; 1980; 1978, 336–.

”oma” ei viittaa omaisuuteen ja ominaisuuteen vaan sanaan *eigen*, oma, joka on kantasanana Heideggerin filosofiseen asemaan korottamassa termissä *Ereignis* (Heidegger 1968, 16–; 1990). *Ereignis* merkitsee ennenkuulumatonta, yllättävää tapahtumaa. Filosofisessa käytössä se on tapahtuma, jossa olemisen mieli tai totuus valkenee. Toisin sanoen ihmiselle paljastuu se, että olemiselle ei ole mitään syytä, luoja tai muutakaan perustetta; se vain on, lankeaa osaksemme kuin lahja vailla lahjoittajaa. Filosofin ensisijaisena ihmetyksen aiheena onkin se, että maailma ja me olemme olemassa, että on olemista pikemmin kuin ei mitään, vaikka olemiselle ei olekaan mitään syytä.

Heidegger tiivistää tämän ihmetyksen saksan kielen ilmaisuun *es gibt Sein*, joka tarkoittaa sekä ”on olemassa olemista” että ”se antaa olemista” (jolloin ”se” on vain persoonaton kieliopillinen subjekti); melkein voisi sanoa, että ”oleminen on annettua”. Samalla tavalla kuin oleminen ”annetaan”, myös aika on ajateltava ilmaisun *es gibt Zeit* kautta yhtäältä niin, että ”aikaa on”, ja toisaalta niin, että ”aika annetaan” tai ”aika on annettua”.<sup>\*</sup> Heideggerin määrittellessä olemisen ja ajan ”antamisen” hän samalla johtaa ajattelemaan ihmistä sinä, jolle oleminen ja aika annetaan. Olisi tietysti omituista ajatella, että ihminen sen takia ”omistaisi” olemisen ja ajan – ei sellaisia asioita voi ottaa haltuun, ne vain ”osuvat kohdalle”. Mutta koska ne ”osuvat kohdalle”, ihminen jää niistä vastuuseen eli hänen on annettava olemiselle mieli ja suhtauduttava aikaan autenttisesti (sillä olemisella ja ajalla ei ole mieltä, ellei ihminen anna niille sitä). Näin oleminen ja aika ovat ihmisen ”oma osa”, se mikä on ihmiselle ominta ja ominaisinta. Kun ”omaa” on oleminen ja aika, niitä ei siis voi ottaa haltuun. Ne päinvastoin avautuvat kysymyksinä niiden mielestä, jolloin tehtäväksi tulee antaa niille mieli kulloisessakin historiallisessa tilanteessa. Tämä taas tapahtuu Heideggerilla ajattelun ja runouden kautta. Tällainen olisi Heideggerin tapa

---

\* Derrida analysoi näitä ilmaisuja tarkkaan teoksessaan *Donner le temps*. Hänen analyysinsa lähtökohtana on Heideggerin ilmaisujen ”oleminen annetaan” ja ”aika annetaan” kirjaimellinen tulkinta ja kyseenalaistaminen. Antropologit ovat osoittaneet, ettei puhdasta ja pyyteetöntä antamista olekaan vaan sen taustalla piilee aina vaatimus vastalahjasta tai vaihtokaupasta. Derrida nojautuu tähän ajatukseen ja kyseenalaistaa sen avulla Heideggerin postuloiman olemisen ja ajan *puhtaan* antamisen ajatuksen huomauttaen, että se, mitä on/annetaan, on aina joku oleva eikä vain puhdas oleminen, ja aika, joka on/annetaan, on aina jonkun aikaa eikä vain puhdasta aikaa sinänsä.



siirtyä rajoitetusta taloudesta yleiseen talouteen, hyödyn ja laskelmien maailmasta mielekkyyden ja merkityksellisuuden maailmaan.\*

Heideggerille raha heijastaa sellaista todellisuutta, jossa asioihin kiinnitetään huomiota vain siinä määrin kuin ne ovat laskettavissa, niin että niiden totuuskin on pelkkä totuusarvo: kun maailma muuttuu laskettavuuden alueeksi, se lakkaa olemasta avoin paikka, jossa totuutta on vielä syytä etsiä ja kysyä. Tässä mielessä raha on maailmanavaruuden sulkeutumisen merkki. Raha kapitalisoi menneisyyden sen sijaan että se ”unohtaisi unohtamisen” (näin Heidegger kuvaa alkuperäisempää totuutta, joka on metafysiikan historian mittaan painunut unohduksiin). Se spekuloi tulevaisuudella sen sijaan, että se antaisi yllätyksen tulla. Pääomalla ei ole kotimaata, kun taas ihminen tarvitsee välttämättä kotimaan. Näin koko talouden ja etenkin rahan alueesta tulee epäilyttävä, vaarallinen ja uhkaava. Juuri tämän epäilyn kyseenalaistaminen on Derridan talouden analyysin tärkeimpiä lähtökohtia. Ajatus puhtaasti mielekkästä maailmasta vailla talouden laskelmia on nimittäin hänen mukaansa paitsi väärä myös vaarallinen.\*\*

#### DERRIDA JA TALOUS

Dekonstruktion lähtölaukauksena voidaan pitää Derridan Heidegger-kritiikkiä, ja varsinaisesta dekonstruktioista puhutaankin vasta Derridasta alkaen. Derridan kannalta Heidegger jää omaisuuden kritiikistään huolimatta *oman* ajattelijaksi, sillä viime kädessä hän päätyy aina vain vahvistamaan *Daseinia*. Kaikkia tapoja ajatella ”omaa”, siis myös ihmisen omaa olemista ja olemisen lahjaa, on laajennettava muun muassa tuhlauksen ja niin sanotun disseminaation suuntiin. Keskustelussa avoimesta ja suljetusta taloudesta arvostellaan siis myös Heideggerin eikä vain hegeliläisen

---

\* Heideggerin suhteesta Marxiin ks. Eldred 2015; Eldredin avaamasta keskustelusta ks. Lindberg 2015.

\*\* Tässä yhteydessä ei ole syytä paneutua erittäin hankalaan kysymykseen Heideggerin politiikasta. Joka tapauksessa on voitu osoittaa, että Heideggerin ”laskettavuuden” kritiikillä on yhteys myös antisemitismiin ja että hänen ”mielekkyyden” etsimisellään on yhteys natsismiin. Heideggerin ajattelu ei siis palaudu politiikkaan mutta on kuitenkin vaarallisella tavalla yhdensuuntaista sen kanssa. Ks. esim. Trawny 2015; Lindberg 2014.

metafysiikan ajatustapoja. Heideggerin analysoima ”oma” on liian puhdas ja transsendentaalinen, ”oma oleminen sinänsä” ei ole kenenkään olemista.

Derridalla eläminen (*vivre*) ei ole pelkkää olemassaoloa (*Dasein*) vaan aina myös hengissäpysymistä (*sur-vivre*). Hengissäpysyminen puolestaan edellyttää taloudesta huolehtimista: se on filosofisen perinteen usein ”naisille” jättämää ”taloudenhoitoa”. Mutta Derridan tutkimassa traditiossa ”naisen” väliintulo ei tee hengissäpysymistaloudesta pelkkää kodinhoitoa vaan paremminkin työtä yksilön ja perheen psyyken, muistin ja historian luomiseksi ja ylläpitämiseksi.\* ”Naisen” vastuulla oleva talous ei ole niinkään Aristoteleen kuvaamaa kodinhoitoa, jossa huolehditaan perheen jokapäiväisestä elämästä, kuin psyyken taloutta, jossa huolehditaan perheestä sukupolvien jatkumona. Vaikka näin tarkastellaankin pikemminkin psyyken kuin elimistön hengissäpysymistä, tämänkin talouden kuvaamiseksi täytyy analysoida ennen kaikkea epäpuhtaiden välittäjien kuten merkin ja rahan roolia.

Heideggerin rahaa kohtaan tuntema epäluulo heijastaa suuren filosofisen perinteen taipumusta karsastaa rahaa. Jopa Marx – joka kuitenkin oli rahan teoreetikko – kutsui rahaa ”yleiseksi huoraksi”, ”universaaliksi kurtisaaniksi” ja ”parittajaksi” (Marx 1978, 284).\*\* Raha on epäilyttävää ja alhaista, se ei tunne moraalia eikä isänmaata, sille on samantekevää, kulkeeko se puhtaiden vai likaisten käsien kautta ja ostetaanko sillä elämää vai kuolemaa tuottavia asioita.

---

\* ”Naisen” paradigma onkin ennen kaikkea Antigone, jota ei tosiaan voi pitää tavallisena kodinhengettärenä. Antigone on Sofokleen samannimisen tragedian päähenkilö, Kuningas Oidipuksen tytär. Tragediassa Oidipuksen pojat Eteokles ja Polyneikes taistelevat isänsä valtaistuimesta. Polyneikesin kuoltua taistelussa hänet tuomitaan isänmaannepetturina jäämään vaille hautaa. Antigone pitää perheen lakia, joka käskee hänen haudata kuollut veljensä, tärkeämpänä kuin valtion lakia, joka käskee hänen jättää veli hautaamatta. Hän siis hautaa veljensä, minkä seurauksena hänet tuomitaan rikollisena kuolemaan – hänet haudataan elävältä. *Hengen fenomenologian* luvussa ”Siveellisyys” Hegel on analysoinut Antigonen työtä ”naisen työnä”, jonka perimmäisenä tarkoituksena on pitää huolta paitsi elävistä myös perheen vainajista, esi-isistä, haudoista ja koko siitä historiasta, josta perhe on peräisin. Derrida on analysoinut tätä tragediaa sekä Hegelin tulkittaa siitä useissa kirjoituksissaan, etenkin teoksessa *Glas* (1981).

\*\* Marx löysi nämä ilmaisut William Shakespearen *Timon Ateenalaisesta*. Pierre Klosowski (1965; 1997) vie saman ajatuskulun päätepisteeseensä.

Derridan talouden dekonstruktio lähtee liikkeelle nimenomaan filosofien alhaiseksi ja halveksittavaksi kuvaamasta rahasta. Hän myöntää ja vahvistaa saman rahan, jonka Heidegger kieltää ja torjuu. Toisin sanoen jos rahan voi sanoa kiteyttävän nihilismin, Derrida tuijottaa suoraan nihilismin ytimeen ja pohtii sen olemusta. Hänen pisimmälle viety rahan analyysinsä on teoksessa *Donner le temps* (Antaa aikaa, 1991), joka on muodollisesti analyysi Charles Baudelairin proosarunosta ”Väärä raha” (”La fausse monnaie”, kokoelmassa *Le spleen de Paris*, 1869). Runossa kertoja poistuu tupakkakaupasta ystävänsä kanssa, joka on saanut sieltä vaihtorahaksi erilaisia kolikoita. Ystävä antaa kerjäläiselle kolikoista suurimman ja sanoo kertojalle: se oli väärä raha. Kertoja ei voi antaa anteeksi tällaista huijausta, jossa ”halutaan voittaa paratiisi halvalla”.

Derridan rahan analyysi poikkeaa monissa suhteissa tavallisimmista tavoista tarkastella aihetta.

(1) Hänen lähtökohtanaan ei ole koti- eikä kansantalous eikä ylipäänsä kysymys siitä, miten jokin talous toimii ja pysyy tasapainossa. Raha ei ole korkeamman päämäärän funktio, siis elämän säilymisen ja hengissäpysymisen, tasapainon ja kasvun väline. Yksinkertaistaen rahan voidaan ajatella olevan pelkkä materiaallinen metallinkappale, eikä mikään takaa, että se tottelee kansantalouden lakeja. Se jää välittäjäksi, mutta Derrida tarkastelee sitä sellaisenaan, puhtaana välittäjänä tai pikemminkin talouden kierron samanaikaisesti mahdollistavana ja sitä uhkaavana *lisäkkeenä* (*supplément*). Raha toimii samaan tapaan kuin Derridan paljon analysoima *kirjoitus* (*écriture*), ja se vie kirjoitukselle ominaisen epävakaisuuden ja epäluotettavuuden äärimmilleen (Derrida 1991, 130).\*

(2) Toisin kuin Aristoteleesta Heideggeriin ulottuvassa perinteessä, Derridan analyysin peruskäsitteenä ei ole puute tai sen aiheuttama vaihto. Päinvastoin rahan olemus tulee esiin, kun tarkastellaan *lahjaa* sekä ylitse-pursuavuudesta aiheutuvaa tuhlausta. \*\* Lahja pakenee talouden otteesta,

---

\* Vrt. Gernalzick 2000, 137: ”rahan ja kielen välinen vertaus on enemmän kuin pelkkä analogia, sillä kieli ja raha [...] kuuluvat samaan järjestykseen, tekstuaalisuuteen ja muistiinkirjaamiseen”. Kirjoituksen dekonstruktioista ks. Derrida 2003.

\*\* Derrida löytää nämä aihemat Heideggerilta, joka ei kuitenkaan missään mielessä liitä niitä rahan analyysiin; lisäksi ne lähentävät Derridaa Georges Batailleen, Marcel Maussiin ja Émile Benvenisteen (ks. myös Arppe ja Holvas tässä teoksessa).

ja samalla se on talouden mahdollisuusehto. Mutta siinä missä Derri-  
dalle ei ole olemassa puhdasta taloutta, ei liioin ole puhdasta lahjaakaan,  
sillä hänen mukaansa rajoitettua ja yleistä taloutta ei voi erottaa toisistaan  
(Derrida 1967); toisin sanoen (eli Aristoteleen termin) *oikonomiaa* ei voi  
erottaa varmasti ja selvästi *krematistiikasta*. Talous ja lahja sekoittuvat toi-  
siinsa rahassa. Periaatteessa talouden ehtona on kuitenkin lahja sinä, mikä  
ei kierrä, mitä ei vaihdeta, mikä katkaisee kiertokulun ja mikä saa talou-  
den vuotamaan. Baudelairen runossa kerjäläiselle annettu kolikko ei ruoki  
kenenkään vatsaa eikä se ole kenellekään elintärkeä. Almun lahjoittami-  
nen on liiastaan antamista, ylijäämän tuhlaamista; almussa ”annetaan se,  
mitä ei omisteta, henkilölle, joka ei sitä halua” (siis väärä raha) (Derrida  
1991, 11). Hengissäpysymisen asemesta näin tuotetaan tapahtuma, reaali-  
sen asemesta fiktio; arjen ylläpitämisen sijaan avataan pyhä tuhlauksen tai  
uhrilahjan tila. Lahjana tarkasteltu raha on *hyödytöntä*: se ei täytä tarpeita  
eikä luo tarpeet tasapainottavia siteitä ihmisten välille. Raha on ihmisyy-  
den ehto (transsendentaalisen mahdollisuusehdon mielessä): se on eräs  
tapa tulla esiin ja asettua alttiiksi, koskettaa toista ja sitoa toinen itseän.  
Raha on aina liikkeessä, eikä sen jäljiltä löydy vaihdolle ominaista vakautta  
vaan päinvastoin alituista epävakautta ja horjuntaa.

Mikä raha siis on?

Ensinnäkään raha ei ole mitään. Se on *ei-mitään*. Se on ontto, tyhjä,  
nolla, pelkkä jäännös, joka ei ole mitään ja joka kuitenkin on olemassa  
(Derrida 1991, 14). Rahalla on siis *jäljen* rakenne. Derrida analysoi  
jälkeä yleensä kielen ja kirjoituksen yhteydessä, mutta *Donner le temps*  
-teoksessa hän laajentaa analyysinsä rahan käsitteeseen: voidaan jopa  
sanoa, että raha radikalisoi kirjoituksen idean. Jälki ei ole Derridalle  
merkki ”itse asian” läsnäolosta vaan päinvastoin sen poissaolosta. Jälki tuo  
itse asian poissaolon näkyville. Jälki ei ole olemassa samalla tavalla kuin  
oliot, vaan se on olion *vetäytymisen* jättämä jälki. Aristoteles luonneh-  
tii rahaa samaan tapaan kutsuessaan sitä ”puutteen korvikkeeksi”. Raha  
on siis se, minkä ansiosta *itse asian* puute tulee esiin – se on eräänlainen  
”taskukokoinen negatiivisuus”.

Tätä on syytä täsmentää. Jos raha on jälki ”itse asian” vetäytymisestä  
tai puutteesta, mikä on tuo itse asia? Itse asia on se, minkä ansiosta raha  
on rahaa mutta mikä ei kuitenkaan ole missään mielessä rahallista. Jos

tarkastelisimme jälkeä kielellisenä merkkinä, itse asia olisi mieli tai merkitys. Kun kysymys on rahasta, itse asiaa lieenee parasta kutsua arvoksi. Mikä sitten on Derridan mielestä rahan arvon alkuperä eli se, minkä ansiosta rahalla voi olla arvo ja mikä ei itse ole missään mielessä arvokasta rahallisen arvon mielessä? Derridan näkökulmasta arvo ei voi perustua minikäänlaiseen reaaliseseen referenttiin (kuten aikanaan fysiokraateilla maahan tai Marxilla ihmistyöhön). Rahan arvo ei myöskään perustu sen hyödyllisyyteen eikä edes Aristoteleen kuvaamaan hengissäpysymiseen. Näistä syistä rahalla ei voi olla ”oikeaa arvoa”.

Kysymys on asetettava aivan toisella tavalla. Tässä astutaan eräänlaisen fenomenologian alueelle, jossa näennäisen poikkeuksellinen tilanne tuokin parhaiten esiin rahan olemuksen. Derridan mukaan raha ilmenee arvokkaana siksi, että rahan saamisen seurauksena on velka, kiitollisuus ja ennen kaikkea *kiitollisuudenvelka*. Kiitollisuudenvelka on puolestaan lahjoittamisen tai anteliaisuuden vastine. Tiivistäen: rahan arvokkuuden taustalla on se, mitä Derrida kutsuu *lahjaksi*. Tämä lahjan käsite perustuu Heideggerin tapaan ajatella olemista ”antamisena”, *es gibt Sein*. Derridalle rahan arvon lähteenä olevana itse asiana lahja ei missään mielessä ole jokin asia tai olio, jonka voisi ajatella olevan rahan lopullisin vastine, vaan se on eräänlainen alkuperäinen anteliaisuus tai antavuus; se, että ylipäänsä on olemassa jotakin annettavaa tai antamista. Antaminen on mahdollista: sen takia ihmiset voivat antaa ja olla anteliaita ja luonto voi suoda antimiaan ihmisille. Talouden muodostava ”ottaminen” on mahdollista vain siksi, että on ”antamista”. ”Oleminen” antaa (esimerkiksi syötävää), ja siksi eläin voi ottaa (esimerkiksi ravintoa) ja tällä lailla tukea omaa hengissäpysymistään.

Antaminen on alkuperäisin mahdollisuus: se edeltää taloutta, ja sen ansiosta rahalla voi ylipäänsä olla arvoa. Samanaikaisesti antaminen on kuitenkin Derridan mukaan mahdotonta, sillä se on ristiriidassa itsensä kanssa heti, kun annettu asia eli ”lahja” ilmenee lahjana. Antamista siis on, mutta se ei saa ilmetä sellaisenaan antajalle eikä vastaanottajalle. Jos lahja ilmenee lahjana, se aiheuttaa kiitollisuudenvelkaa ja muuttuu vaihdoksi. Jos lahja aiheuttaa kiitollisuudenvelan, se ei alun perinkään ollut lahja vaan vaihdon väline. Lahja on siis mahdoton, sillä ilmetessään sinä, mikä se on (lahjana), se muuttuu siksi, mikä se ei ole (vaihdon väline). Jos

antaminen on juuri se, mikä ylittää talouden, se ei saa muuttua taloudeksi. Siksi antamista on, mutta se ei saa ilmetä sellaisenaan.

Antaminen on siis rahan arvon lähteenä oleva itse asia. Mikä sitten olisi rahan fenomenaalinen puoli, ilmenevä lahja? Ensi näkemältä se on ennen kaikkea rahan materiaallinen aspekti eli pala metallia tai paperia tai pelkkä lupaus, esimerkiksi kuitti tai velkakirja. Rahan materiaallinen aspekti lakkaa kuitenkin olemasta rahaa heti, kun se otetaan vastaan, talletetaan tai pidetään hallussa sellaisenaan. Raha ei ole kolikko, joka on taskussani (sillä taskussani se muuttuu pelkäksi metallinkappaleeksi). Päinvastoin seisomaan jäävä raha lakkaa olemasta rahaa, jotain olennaisesti kiertävää ja kasvavaa, jotain mitä voi investoida. Raha on kolikon mukana tuleva mahdollisuus antaa kolikko pois: panna se kiertämään, luopua siitä, investoida se, kuluttaa se, heittää pois. Raha on siis jälki itse asian poissaolosta. Itse asia, alkuperäinen antaminen, ei kuitenkaan sisälly kolikkoon. Kolikossa antaminen päinvastoin loppuu, muuttuu säilyttämiseksi ja lakkaa olemasta sitä, mitä se on. Silti kolikko jää jäljeksi, se on olemassa, pysyy esillä ja pitää yllä antamisen mahdollisuutta.

Raha on merkki – muttei mikä tahansa merkki. Kun Heidegger puhuu merkistä (*Zeichen*) tai varsinaisesta näyttämään kykenevästä merkistä (*zeigen*), hän tarkoittaa runoa tai ylipäänsä suurta taideteosta. Merkki on ele, joka kykenee avaamaan maailman mielen. Sen takia merkki säilyttää Heideggerilla teologisen vivahteen, se on jumalten poissaolon tai ohi kulkemisen merkki. Tiedämme jo, miksi raha ei voi olla runon kaltainen teos: raha on analoginen kielellisen merkin kanssa, mutta siinä missä kielellisen merkin tehtävänä on säilyttää mieli tai merkitys, rahan erityisenä kykynä on tulla toimeen ilman mieltä ja sen tehtävänä on säilyttää pelkkä arvo. Derridan kuvaama raha ei ole missään mielessä teos. Se ei avaa maailmaa, kutsu olemisen mieltä eikä perusta totuuden mahdollisuutta. Vastavasti raha ei koskaan ole uniikkikappale, vaan se voidaan aina monistaa. Siksi raha ei myöskään saa teologista roolia, joka tekisi siitä keinon lähes tyä korkeinta ja tosinta olevaa. Mammona ei ole jumala (vaan korkeintaan Marxin kuvaama fetissi), eikä raha paljasta olemisen mieltä vaan päinvastoin olemisen mielen entistäkin suuremman hajaantumisen ja haihtumisen. Toisin sanoen mikään ei takaa, että rahan paljastama maailma on todellinen maailma ennemmin kuin pelkkä fiktio. Se saattaa pikemminkin

olla sekä mielen että fiktion loppu. Raha on Derridalle puhdas *harhakuva* (*simulacre*) juuri siksi, että se ei viittaa mieleen vaan pelkästään arvoon. Puhdas harhakuva kykenee ottamaan minkä tahansa hahmon olematta itse mikään niistä, ja siksi se on puhdas illuusio.

Raha on Derridalle harhakuvaksi käsitetty merkki. Tämän harhakuva-luonteen selittämiseksi Derrida etsii rahan olemusta väärästä rahasta. Miksi raha olisi olennaisesti väärää rahaa? Edetään askel kerrallaan. Ensiksikin raha on Derridalle kuin kirjoitus. Se on sopimus, yksinkertaisimmillaan sellainen sopimus, jonka mukaan rahan liikkeellelaskija maksaa sen haltijalle sen arvoa vastaavan summan. Tällaisena raha olisi sopimus oman arvonsa säilymisestä. Sopimus koskee asiaa, joka ei ole varma vaan jää pelkäksi lupaukseksi. Lupa on kuitenkin pelkkä lupa: se voi aina jäädä pitämättä. Niinpä raha ei välttämättä säilytä arvoaan, vaan se voi päinvastoin aina menettää arvonsa. Rahan arvon täydellinen romahdus on aina mahdollinen, etenekin silloin kun oikeaksi luultu raha osoittautuikin vääräksi.

Raha ei siis ole se, mikä säilyttää arvon, vaan se, mikä tekee arvonnousut ja -laskut mahdollisiksi. Juuri sen takia raha avaa ajan laskelmille ja spekulatiolle – siis laskelmille ja spekulatioille, jotka koskevat itse aikaa. Tämä ajatus ei tietenkään ole uusi, mutta Derrida vie sen tavallista pidemmälle. Jo varsin primitiivisissä yhteisöissä on ajateltu, että raha säilyttää arvon. Tällöin raha samaistetaan metalliin, josta se on tehty, ja sitä pidetään aarteena, jonka voi vaikkapa haudata maahan ja ottaa myöhemmin esiin. Niin sanotun protokapitalistisen oletuksen mukaisesti rahan arvo taas on laskettavissa, ja tällaista rahaa Derrida (1991, 199) kutsuu *Donner le temps* -teoksessa oikeaksi rahaksi. Oletuksena on, että rahan tulevan arvon voi laskea, sen varassa voi laskelmoida, sillä voi spekuloida ja sen takia rahan voi ”panna tekemään työtä”. Arkipäiväinen esimerkki tästä on säästötili, jolla on tietty korko. Säästäjä olettaa, että kymmenen vuoden päästä alkuperäinen talletus on kasvanut tietyllä prosenttimäärällä, mutta laskelmista joudutaan jättämään pois rahan arvon vaihtelun vaikutukset.

Derridan varsinaisena oletuksena kuitenkin on, että raha on pelkkä väärä raha: se on *lupa* arvon säilymisestä ja sen mahdollistamasta spekulatiosta. Se on kuitenkin vain lupa, ja siksi rahan arvo voi aina myös romahtaa. Mikään ei takaa rahan arvon säilymistä tulevaisuudessa, ja siksi kaikki raha on olennaisesti väärää rahaa:

Väärä raha ei koskaan ole *sellaisenaan* väärää rahaa. Heti kun se on se, mikä se on, heti kun se tunnistetaan *sellaisenaan*, se lakkaa toimimasta ja pätemästä vääränä rahana. Se on vain, jos se voi – *ehkä* – olla se, mikä se on. (Derrida 1991, 114.)

*Ehkä*: *ehkä* jää tässä yhteydessä olennaiseksi, sillä jotta väärää rahaa olisi olemassa, on välttämätöntä, että se ei ilmene *varmasti* vääränä rahana. Tuo *ehkä* on myös intentionaalinen ulottuvuus, siis *luotto* tai *luottamus* (*crédit*), uskomisakti, joka rakenteellistaa kaiken mahdollisen rahan, jokaisen rahakemuksen ja -tietoisuuden, oli raha sitten väärää tai oikeaa. (Derrida 1991, 124.)

Raha on Derridalle aina ”väärää” ja harhakuva. Tästä seuraa ensiksikin se, että rahalla on Derridan mukaan *différance* rakenne (vrt. Derrida 1972b). *Différance* on eräs Derridan avainsanoista, uudissana, jonka voisi kääntää suunnilleen erkanevuudeksi, eroavuudeksi tai lykkäytyvyydeksi. Se tarkoittaa, että ero tai avautuminen edeltää asiaa, oliota, mieltä ja merkitystä.

Rahan tapauksessa *différance* merkitsee, että raha ei ole vain tässä ja nyt. ”Itse asia”, reaalin olio, alun perin ravinto ja laajemmin tarkasteltuna kulutushyödyke, on ”tässä ja nyt”. Juuri siksi se onkin luonnon lailla puhtaan antamisen ja tuhoutumisen piste. Raha sen sijaan on ”tässä ja nyt” vain sillä ehdolla, että se *ei ole* ”tässä eikä nyt”, eli sillä ehdolla, että se kykenee luomaan siteen eri aikojen ja paikkojen välille. Raha on piste, jossa aika ja paikka yhdistyvät: raha on lupaus siitä, että sillä on sama (tai ainakin laskettavissa oleva) arvo myös aikaisemmin, myöhemmin, muualla, toisen ihmisen hallussa ja niin edelleen. Rahalla on mieltä vain, jos sen arvoa voidaan siirtää ja lykätä – muuten se olisi pelkkä paperilappunen tai metallinpala.

Raha voidaan siirtää hetkestä ja paikasta toiseen, ja se on ylipäänsä tällaisen reaalisin aika-tilan synteessin väline siksi, että se on iteroitavissa eli se kykenee toistumaan tilanteesta toiseen ”samana” (vrt. Derrida 1972c). Samana toistuminen on Derridan (kuten Gilles Deleuzenkin) mukaan *saman* paluuta siten, että otetaan huomioon sen itsestään etäntymisen aiheuttama *ero*. Ei siis oleteta, että samana palaava olisi identtinen tai että eri esiintymien välillä ei olisi eroa. Mikä takaa ”samuuden”, jos sama palaa



”erilaisena”, esimerkiksi jos samaa kolikkoa käytetään eri hetkinä ja sillä on sen takia eri arvo? Kolikon samuuden takaamiseen ei riitä, että metallinkappale on materiaalisesti sama. On nimenomaan yhdenentekevää, onko metallinkappale materiaalisesti sama. Olennaista on, että on kysymys ”samasta rahasta”.

Voimme sanoa, että samuuden takaajana on rahan mukana tuleva ”allekirjoitus” (setelin allekirjoitus, kolikon kruunapuoli tai mikä tahansa merkki, joka takaa rahan alkuperän). Allekirjoituksen logiikka on juuri se, että se kykenee yhtäältä sinetöimään sopimuksen ja toisaalta tulemaan esiin eri hetkillä riippumatta allekirjoittajan fyysisestä läsnäolosta. *Donner le temps* -teoksessa Derrida (1991, 157) selittää asiaa toisellakin tavalla: rahan logiikka ei ole *automaton* vaan *tykhe*. Periaatteessa toivotaan, että toistaminen säilyttää toistetun kuin *automaton*, eli rahan tapauksessa arvo toistuu joka kerta, kun kolikko tulee esiin. Sen sijaan Derridan mukaan toistoa on vain siellä missä eroakin: raha aiheuttaa sattumia, *tykhe*; se on kone, jonka avulla voi tuottaa yllätyksiä. Runossa ”Väärä raha” kertoja pohtii, mitä väärä raha voi aiheuttaa kerjäläiselle. Tämä voi spekuloida sillä ja saada muutamaksi päiväksi rikkautta tai päätyä väärän rahan levittäjänä hirteen. Samoin millä tahansa rahalla voi tuottaa yllätyksiä. On mahdollista lainata tietty summa rahaa ostaakseen auton, mutta rahan arvo saattaakin nousta, jolloin summalla voi hankkia vaikkapa suihkukoneen. Toisaalta rahan arvo voi myös laskea, jolloin se riittää pelkkiin kottikärryihin; takaisinmaksusta voi puolestaan tulla mahdotonta työttömyyden seurauksena tai hyödytöntä velanantajan kuoleman takia.

Rahan rakennetta kuvaava *différance* ja rahan toistettavuus eli iteroituvuus liittyvät siihen, että rahan olennaisin rakenne on ajallisuus. Puhtaan filosofisessa, Aristoteleesta Hegelin kautta Heideggeriin ulottuvassa perinteessä se, mikä *on olematta* (lahja), on oleminen ja aika. Rahan mahdollisuusehtona on aika, siis ulottuvuus, jossa se mikä on, ei ole, ja se mikä ei ole, on. Rahan ajallisuus ei ole Heideggerin kuvaama ”autenttinen” ajallisuus, ihmisen eksistenssi, joka avautuu ”olemisena kohti kuolemaa” (*Sein zum Tode*), vaan nimenomaan ”epäautenttinen maailmanaika”. Raha on aika sinä, jota voidaan ottaa ja antaa, tallettaa ja menettää, ja sen varassa

voidaan laskelmoida, voittoa, hävitä, pettää ja kunnioittaa sopimuksia.\* Näin raha avaa maailman ajallisuuden ihmisen transsendenssina. Tätä voidaan kutsua rahan ontologiseksi ulottuvuudeksi sillä ehdolla, että ontologian mieleksi käsitetään Heideggerin tapaan aika.

Entä miten määritetään rahan edellyttämä ”maailmanaika”? Sillä ei ole nykyaikaa, kuten ei merkeillä ylipäänsäkään, sillä rahan nykyhetki ja läsnäolo on sen arvona olevan lahjan välitön vetäytyminen. Sillä on menneisyys, joka avautuu velkana, ja tulevaisuus, joka avautuu luottamuksena, krediittinä. Olennaisinta on tulevaisuus: rahan olemuksena on krediitti, luottamus, ”ehkä”, ja näiden takia petos on aina mahdollista ja anteeksianto tarpeellista. Rahalla ei siis sitouduta sen reaaliseen arvoon, esimerkiksi ostovoimaan, vaan toiseen ihmiseen, jonka edessä jäädään esimerkiksi velalliseksi tai karhuajaksi. Tällä tavalla raha avaa erään primitiivisen eettisen ulottuvuuden.

Derrida on omaksunut ajatuksen rahasta lupauksen, luottamuksen, velan ja syyllisyyden elementtinä Friedrich Nietzschen teoksesta *Moraalin alkuperästä* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887). Se, mitä Nietzsche sanoo ihmisestä, soveltuu myös yhteen ihmisen merkeistä eli rahaan. Nietzschen (1969, 48–51) mukaan ihminen on eläin, joka voi luvata. Kyky lupaamiseen perustuu kykyyn unohtaa aktiivisesti – ja kun ihminen lupaa, hän lupaa olla unohtamatta. Näin ihminen on olento, jonka on vastattava omasta tulevaisuudestaan kuin asiasta, jonka hän on luvannut. Koska ihminen voi luvata, hän on vastuullinen olento. Lupaavaa olentoa puolestaan edeltää laskettavissa oleva olento. Laskettavissa olevasta olennosta voidaan tietää, että jos se on toiminut tietyllä tavalla, se toimii varmasti tulevaisuudessakin samoin. Vapaa ja suvereeni olento on kuitenkin korkeampi kuin laskettavissa oleva olento, sillä vain se voi luvata. Ainoastaan suvereeni olento kykenee sanomaan ”ehkä” tietäen, että vain hän itse voi taata lupauksen pitämisen. Suvereeni olento kykenee raskaaseen petokseen, ja tämän vuoksi hän kykenee myös olemaan todella vastuullinen ja luotettava. Samalla tavalla raha on loppu siitä, että sillä *ehkä* on tulevaisuudessa tietty arvo. Mutta rahan tietynlainen suvereenisuus, sen odottamaton omapäisyys aiheuttaa sen, ettei tuo ”ehkä” ole koskaan muuta kuin

---

\* Olisi kiinnostavaa tarkastella rahaa Heideggerin kuvaaman ”vulgaarin ajan” ja ”maailmanajan” termein, vrt. Heidegger 1984, §§ 78–82.

pelkkä lupaus. Siihen voi uskoa ja siihen voi *vain* luottaa, sillä luottamusta rahan arvoon ei voi perustella faktoilla tai ehdottomilla lainalaisuuksilla.

Sellainen on Derridan mukaan raha. Se on ”spektraalinen”, sillä sen elementtinä ovat kuvajaiset ja kummitukset. Sen alkuperä, päämäärä ja arvo ovat aina muualla. Sitä ei koskaan voida ottaa lopullisesti haltuun, vaan rahan käyttäjä spekuloi aina rahalla, joka ei kuulu hänelle itselleen. Ja juuri tällaisena epätodellisenä kimalluksena raha avaa yhden meidän äärellisen maailmamme horisonteista.

#### POLITIIKKA TALOUDEN TUOLLA PUOLEN

Derrida siis tarkastelee rahaa ”kvasitranssendentaalina” eli ulottuvuutena, jossa jatkuvasti hahmotellaan äärellisen maailman mieltä. Hänen käsitystään rahasta voidaan pitää nihilistisenä, sillä hän ajattelee rahaa totuudettomana, oikeuttamattomana ja lopulta jopa olemattomana, spektraalisena haamujen ja harhojen ulottuvuutena (Derrida 1993, 80). Tällaisella nihilismillä ei kuitenkaan ole mitään tekemistä päivälehtien kauhisteleman ”postmodernin arvokadon” kanssa. Derridan nihilismin voi rinnastaa pikemminkin esimerkiksi Shakespearen ja Molièren kuvauksiin rahan herättämistä intohimoista. Filosofinen nihilismi ei tee vastuuttomuudesta uskonkappaletta vaan pohtii, mitä vastuulle käy, jos sen perustana toimivat moraaliset dogmit romahtavat. Raha on kiinnostavaa nimenomaan nihilistisyytensä vuoksi. Tarkoituksena ei ole sanoa, että rahan (tai siihen nojautuvan talouden) pitäisi olla hyveellistä tai että sen pitäisi tuottaa tai varjella korkeampia arvoja. Raha on nihilismin omin elementti, koska se on pelkkä lisäke, pelkkää kirjoitusta ja puhtaan *différance*n toiminnan ulottuvuus. Juuri siksi se tuottaa mitä kiinnostavimman kuvauksen maailmasta, jossa elämme.

Aivan toinen asia on se, mitä rahalla tehdään. Tämä on kuitenkin poliittinen eikä taloudellinen kysymys. Hegelin, Marxin, Bataillen tai Heideggerin lailla Derridakin tekee siirtymän, jota voisi kutsua siirtymäksi rajoitetusta yleiseen talouteen, siis pelkän talouden piiristä politiikan alueelle. Miten Derridan talouden dekonstruktio heijastuu politiikkaan? Siinä missä ”oman” dekonstruktio johtaa nationalismiin kritiikkiin (sikäli kuin havaitaan, etteivät oma maa, kansa, kieli jne. riitä poliittisen yhteisön perustaksi), rahan kaltaisten välittäjien dekonstruktio johtaa kapitalismin

kritiikkiin. Tällä ei tarkoiteta sitä, että rahasta ja kapitalismista pitäisi tai voisi yksinkertaisesti luopua, vaan sitä, että muistutetaan niiden simulatioluonteesta. Rahalla ei ole itseisarvoa eikä eettistä arvoa: se ei ole oikea tai väärä, oikeudenmukainen tai epäoikeudenmukainen. Siksi se ei voi tulla poliittisen ratkaisun tai vastuun kantamisen paikalle eikä niiden perusteeksi. Talous ei voi olla politiikan perusta.

Toisaalta myöskään politiikkaa ei voi irrottaa taloudesta, vaan on tutkittava, miten talous luo erilaisia syrjäytymistilanteita. Kun eräissä marxilaisuuden muodoissa rahasta haluttiin päästä eroon, jotta vapauden valtakunta voisi toteutua, Derridalle ajatus talouden alueen ylittamisestä jää pelkäksi järjen ideaaliksi. Tosiasiassa rahanjako on keskeinen poliittinen kysymys. Derridan yhteydessä rahaa tulisi analysoida politiikan väistämättömänä reunaehtona. Häneltä ei kuitenkaan löydy tarkkoja pohdintoja sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta, vaan hän jää tarkastelemaan politiikan yleisimpiä ehtoja jättäen nämä kysymykset politiikan tehtäväksi.

Ymmärtääksemme Derridan kuvausta liikkeestä, jossa suljetun talouden piiri murtuu, on helpointa käynnistää tarkastelu alueesta, jonne tällä tavalla päädytään, eli poliittisen alueesta.\* Eräässä pitkässä ajatteluperinteessä poliittisen aluetta kuvataan yhtäältä lahjan ja anteliaisuuden, toisaalta tuhon ja tuhlauksen termein. Kuten Hegel, Bataille tai Heidegger sanoisivat, politiikan suhde talouteen on juhlan suhde arkeen, antamisen suhde ottamiseen, syntymisen ja kuoleamisen suhde hengissäpysymiseen. Siinä yhteisön hengissäpysymistarpeen määrittämät rajat ylitetään, jotta yhdessäololle löydettäisiin mieli sen hyödyllisyyden tuolta puolen. Niin Heideggerin kuvaamalla olemisen ja ajan lahjalla (*Ereignis*), Bataillen tuhlauksella kuin Marxin vallankumouksellakin on sama tavoite: osoittaa yhteisön olemisen sinänsä sen varsinaiseksi mieleksi. Toisin sanoen tavoitteena on tehdä ontologista tai eksistentiaalista politiikkaa.\*\*

---

\* Sanalla ”poliittinen” käännän sanan *le politique* erotuksena ”politiikasta”, *la politique*. Poliittikka on poliittista toimintaa sanan tavallisessa merkityksessä (päivänpoliittikkaa, poliittisia tekoja jne.); ”poliittinen” on pikemminkin politiikan olemus.

\*\* Todettakoon, ettei Marxin ja Bataillen projekti ole yhtä nationalistinen kuin Heideggerin. Tämä johtuu pääpiirteissään siitä, että Heideggerille yhteisön mieli kiteytyy *teokseen* (*poiesis*), kun taas Marxilta ja myös Bataillelta löytyy pyrkimys ajatella yksinkertaisesti yhdessä olemista ja siihen tähtäävää toimintaa (*praksis*) yhteisön ainoana mielenä. Käytännössä *poiesiksen* ja *praksiksen* tiukka erottaminen on kuitenkin mahdotonta.

Derrida kuitenkin korostaa, ettei siirtymä taloudesta lahjaan ole koskaan puhdas, sillä politiikan sellaisenaan konstituiva lahja projisoi oman taloutensa, joka on mielen taloutta. Periaatteessa lahja annetaan jumalille, ja siitä saadaan vastalahjaksi jumalten yhteisölle antama mieli, identiteetti, kohtalo tai oikeutus. Näin ei siirrytä talouden ulkopuolelle vaan taloudesta toiseen. Bataillesta lähtien on ollut tapana sanoa, että näin liikutaan rajoitetusta yleiseen talouteen (ks. myös Arppe tässä teoksessa). Tässä siirrytään elämän ylläpitämiseen perustuvasta taloudesta hengen luomiseen pyrkivään talouteen, eräänlaiseen dialektiikkaan, jonka panoksina ovat mieli, merkitys ja identiteetti. Tilanne jää siis aina monimieliseksi.

Voidaan ajatella, että siirtyminen yleiseen talouteen on siirtymistä teon logiikkaan. Vaikka Derridan mukaan rajoitettua ja yleistä taloutta ei voi yksiselitteisesti erottaa toisistaan, tämä ei tarkoita, että yleinen talous olisi hänen mukaansa vain osa rajoitettua taloutta. Derridalle teko ei ole pelkkää hengissäpysymiseen tähtäävää toimintaa eli työtä, eikä lahja ole pelkkä vaihdon toisinto vaan kaikesta huolimatta sen ehto. Teon mittana olevaa ihmisen arvokkuutta (*l'être valeureux*) ei liioin voida verrata rahan arvoon (*valeur*).\*

Viimeisten viidentoista vuoden aikaisessa tuotannossaan Derrida palasi usein kysymykseen, mikä poliittisen alue voisi olla. Tukeudun tässä ennen kaikkea siihen poliittisen kuvaukseen, jonka hän antaa teoksessaan *Spectres de Marx* (Marxin aaveet, 1993).\*\* Lähtökohtaisesti *Spectres de Marx* sanoo saman asian kuin *Donner le temps*: poliittisen alue on antamisen alue. Arkaaisissa yhteisöissä kysymys on jumalille annetuista uhri- lahjoista ja jumalten antamasta siunauksesta. Entä meidän ateistisessa

---

\* Ihmisen arvollisuudesta ja erilaisten asioiden hinnoista vrt. Nancy 1999.

\*\* Huomautettakoon, että Derrida ottaa tässä kirjassaan kantaa Marxin *puolesta*, mikä ei tietenkään estä häntä myös arvostelemasta Marxia. Joka tapauksessa Marx oli Derridan mukaan muun muassa ensimmäinen ajattelija, joka pohti taloutta ja politiikkaa todella kansainvälisestä näkökulmasta eikä vain ”kansantalouden” kannalta. Sikäli Marx olisi ensimmäinen ajattelija, joka otti mittaa meidän aikakautemme keskeisimmistä ilmiöistä, globalisoitumisesta. Tämän huomautuksen tarkoituksena on vain karkottaa virhekesityksiä, joita Derridasta kiertää, kuten se, että hän olisi paitsi nihilisti myös kapitalismin puolustaja.

maailmassamme?\* Derrida nojautuu modernin antamisen kuvauksessa sekä Marxiin että Heideggeriin, mikä on yllättävää, koska Marxin ja Heideggerin poliittisten käsitysten ei yleensä katsota pitävän yhtä.

Mitä annetaan varsinaisen, autenttisen antamisen mielessä, silloin kun lahja ei ole asia, kun se ei ilmene ja kun se ei ehkä ole mitään? Toisin sanoen mitä annetaan silloin, kun lahja ei ole ”uhrilahja” vaan kaikkein alkuperäisin antaminen, jossa annetaan psykoanalyttikko Jacques Lacanin (1901–1981) sanoin ”se, mitä ei omisteta, sille, joka ei sitä halua”?\*\*

Miten voin antaa ”sen, mitä minulla ei ole”? Poliitiikan määrittävässä alkuperäisessä antamisessa annan toiselle sen, mikä ei nimenomaan ole minun vaan hänen omaansa mutta mitä hän ei kuitenkaan voi omistaa ilman minun myötävaikutustani: hänen läsnäolonsa. Annan hänen olla, annan hänen ilmetä sinä, mikä hän itse on (Derrida 1993, 54; vrt. Hetzel 2002). Hegel sanoisi, että tunnustan (*Anerkennen*) hänet, Heideggerin mukaan taas ”annan hänen ilmetä”, ”annan hänen olla läsnä”. Tämä ei ole teoreettinen tapahtuma (jossa tunnen toisen, katson häntä, otan selvää siitä, mikä hän on). Kun toisen ”annetaan olla läsnä”, kysymys on alkuperäisestä eettisestä tapahtumasta, oikeudenmukaisuuden perustasta. Siinä ei makseta toiselle velkaa eikä karhuta hänen omaansa vaan annetaan hänelle se, mikä kuuluu vain hänelle. Levinasin sanoja käyttäaksemme hänelle annetaan kasvot tai hänen kasvojensa annetaan ilmetä kasvoina (eikä objektina); tämän seurauksena myönnetään sananvuoro tai ainakin puheoikeus.

Derrida (1997a) konkretisoi tähän tapahtumaan sisältyvät vaikeudet kysymykseksi ”muukalaisesta”. Muukalainen ilmestyy rajalle, hänen tapansa ja kulttuurinsa ovat outoja, kieli on vieras, häntä ei voi ymmärtää eikä hän ymmärrä paikallisia. Muukalaisen läsnäolo, ihmisyyys, ihmisarvo

---

\* ”Ateistisessa maailmassa”, joka on Derridan ja Nancyn myöhempien pohdintojen mukaan myös läpikristillistynyt maailma: ”globalatinisation” tai ”kristinuskon dekonstruktio”. (Vrt. Nancy 2002.) Nykymaailmaa voi sikäli kutsua ateistiseksi, ettei yhteiskuntiamme ole järjestetty kansallisille jumalille osoitettujen uhritoimitusten ympärille.

\*\* Derrida analysoi tätä ilmaisua *Donner le temps* -teoksen alkusanoissa. Tuossa paradoksaalisessa ilmaisussa on kysymys rakkaudesta. Rakastaminen on sen antamista, mitä ei omisteta, sille, joka ei sitä halua. Ja poliittisen kentän konstituivassa kaikkein alkuperäisimmässä antamisessa on yllättävää kyllä kysymys rakkaudesta: viha-rakkaudesta alkuperäisimpänä yhteisön koherenssia luovana ilmiönä.

ja jopa kansalaisuus on kuitenkin tunnustettava. Tällaisen antamisen vaikeudesta kertoo se, miten hankalaa on hyväksyä muukalainen sinä, mikä hän on, siis muukalaisena, jota ei ole integroitu omaan yhteisöön ja joka ei välttämättä ilmene vain outona vaan jopa pahana. Kun ”toisen” näin ”annetaan olla”, ei siis suinkaan olla hyväntekijöitä, sillä häntä nimenomaan *ei* ”ymmärretä”, ”rakasteta” tai ”oteta avosylin vastaan”. Ilmetessään sinä, mikä hän on, hän ilmenee olentona, joka jo lähtökohtaisesti saattaa olla paitsi outo ja vieras myös paha. Tällainen ”antaminen”, jossa itse kukin antaa toisten olla sitä, mitä he ovat, on perustava eettinen tapahtuma ja sellaisena oikeudenmukaisuuden perusta. Se avaa yhteisön oman tilan ainutkertaisten moninaisuutena, siis tilana tai pikemminkin tilanteena, jossa meitä on monta ja meitä on moneksi ja jossa vältetään tilannetta, jossa kaikkien pitäisi palata samaan tai jossa vain yhden mielipiteellä olisi merkitystä. Tällä tavalla muukalaisen vastaanotto ehdollistaa yhteisön, johon kuuluu aina enemmän kuin yksi ihminen.

Talouden ylittävän oikeudenmukaisuuden vaatima teko tarkoittaa siis antamista niin, että annetaan toisen olla se, mikä hän on. Tässä on kysymys oikeudenmukaisuudesta ennen oikeutta: ennen yhdenkään lain säätämistä on ratkaistava, ketkä ovat sen piiriin kuuluvia oikeussubjekteja. Paras esimerkki tästä periaatteesta on kansainvälisen oikeuden perustana oleva käsitys, jonka mukaan *kuka tahansa* on oikeussubjekti riippumatta esimerkiksi kansalaisuudesta, rodusta, sukupuolesta, varallisuudesta, koulutuksesta sekä siitä, katsotaanko hänen olevan arvostuksemme arvoisen eli huolimatta siitä, ovatko hänen tekonsa hyviä vai pahoja. Samaa periaatetta noudattaen pahinta epäoikeudenmukaisuutta on olla tunnustamatta jotakuta oikeussubjektiksi. Näin tapahtuu etenkin, kun ihmisestä tehdään objekti ja ajatellaan, että hänen arvonsa voidaan mitata rahassa, kuten orjien kohdalla. Derridan mukaan (1) on oikein antaa itse kunkin olla se, mitä hän on, ja (2) on oikein ratkaista itse kunkin tapaus: tarvittaessa tuomita hänen pahuutensa tai antaa se anteeksi.

Derrida huomauttaa, että yleisen talouden mitoissa annetaan muunkinlaisia asioita. Näistä olennaisimpia on kasvatus sanan laajimmassa mielessä. Tällöin ei jaeta tietoja eikä taitoja vaan annetaan esimerkki siitä, miten pitäisi tai ainakin miten voi elää. Myös tässä tapauksessa annetaan jotakin, mitä ei omisteta. Kun opettaa jotakin, ei koskaan voi loppuun asti

hallita sitä, mitä oppilas opetuksesta omakseen ottaa. Yleisemmällä tasolla ei koskaan voi tietää, miten toiselle ilmenen, eikä vastaanottaja voi ottaa esimerkkiä omakseen, sillä hän ei voi samaistua siihen vaan hänen on tyydyttävä jäljittelemään sitä (ellei hän sitten hylkää sitä). (Derrida 1993, 64.)

Luonnollisesti myös omaisuutta, esimerkiksi rahaa tai teoksia, voidaan antaa. Kun niitä annetaan rajoitetun talouden piirissä, antaminen tuottaa rajattoman kiitollisuudenvelan. Velan kuolettamisen mahdottomuus tulee parhaiten esiin, kun otetaan huomioon ajan osuus lahjoittamisessa. *Spectres de Marx* -teoksessa Derrida tarkastelee antamista prosessina, jossa antaja voi aina jo olla kuollut ja vastaanottaja vielä syntymätön. Esimerkki tällaisesta tapahtumasta on perintö. Perintö näyttää yksinkertaisesti vainajan jättämältä pääomalta ja sikäli pelkältä omaisuudelta, jonka voi yksinkertaisesti ottaa haltuun. Derrida kuitenkin muistuttaa, että perinnön mukana tulee aina ”haamuja”. Perintö jättää meidät kiitollisuudenvelkaan vainajaa kohtaan, ja sen takia vainajat lakkaavat kuulumasta menneisyyteen ja lähestyvät meitä. Toki haamuja voi yrittää karkottaa, mutta mikään ei takaa, että siinä onnistutaan pysyvästi. Näin on tavallisen rahallisen perinnön kohdalla mutta vielä enemmän silloin, kun on kysymys kulttuurillisesta perinnöstä, kulttuuripääomasta, tässä tapauksessa Marxin perinnöstä.

Tällainen on Derridan kuvaus antamisesta, joka kykenee avaamaan modernin, ateistisen yhteisön, siis yhteisön sellaisenaan: siinä ihmiset antavat toistensa olla, elää ja ajatella; he tunnustavat toistensa oikeuden siihen, mitä Aristoteles kutsuisi hyväksi elämäksi. Derrida nimittää maailmaa, jossa ihmiset antavat toinen toistensa olla ja ilmetä vapaasti ”tulevaksi demokratiaksi”. Sitä ei kuitenkaan ole mahdollista jonakin päivänä yksinkertaisesti perustaa. Päinvastoin tulevan demokratian tarvitsema tila täytyy avata joka päivä uudestaan, sillä maailma on kaikkea muuta kuin demokraattinen. Tulevan demokratian tila on yleisen talouden tila eli politiikan alue. Se on alkuperäisempi kuin suljetun talouden kiertokulku, sillä se tuo esiin ihmiset, joiden välillä taloudelle ominaista kiertokulkua voi ylipäänsä olla olemassa. Suljetusta taloudesta ei kuitenkaan voi irrottautua, sillä sen panoksena on ihmisten elämä, joka pitää sisällään heidän taloudellisen toimintansa.



Jäljellä on kysymys *teosta*, joka avaisi varsinaisen oikeudenmukaisuuden edellyttämän tilan. *Spectres de Marx* -teoksessaan Derrida nostaa esiin Alexander Kojèven esittämän pohdinnan siitä, onko historia loppunut. Onko maailmamme saavuttanut päätepisteensä, Hegelin kuvaaman tilanteen, jossa kaikki ovat vapaita ja tunnustavat toistensa vapauden ja jossa ei sen takia enää voi tapahtua mitään? Abstraktilla ja periaatteessa kaikille maailman ihmisille tunnustetulla vapaudella ei kuitenkaan ole mitään merkitystä niin kauan kun se ei johda taloudelliseen tasa-arvoisuuteen – eikä tämä ihanne ole lähellekään toteutunut.

Derrida tarkastelee asiaa toisella tavalla. Hän kysyy, millä ehdolla ”historian loputtua” tapahtuminen olisi yhä mahdollista. Eikö historian loppu olekin vain yhden historiakäsityksen loppu, jota seuraa välttämättä toisenlainen ajatus historiasta? Tuo toisenlainen ajatus historiasta on Derridan käsitys ”messianismista ilman messiasta”, jonka hän kehitti Heideggerin ja Walter Benjaminin työn pohjalta. Derrida katsoo, että tapahtuminen voi jatkua historian loputtua, sillä tapahtumisen käyttövoimana on loputon oikeudenmukaisuuden vaatimus. Kaikkialla vaaditaan oikeudenmukaisuutta, yksinkertaisimmillaan siksi, että kaikkien ihmisten ihmisyyttä ei suinkaan ole tunnustettu. Monimutkaisemmissa tapauksissa sitä vaaditaan sen vuoksi, että raha ja perinnöt kiertävät lakkaamatta välillämme ja niiden oikea jakaminen edellyttää oikeudenmukaista mieltä.

Oikeudenmukaisuus puolestaan palaa Derridalla ”päätöksen” hetkeen, joka on ”hulluuden hetki”. Se on hetki, jolloin mikään oikeus, laskelma tai hyötynäkökulma ei kerro, miten on oikein toimia.\* Mikään ei tue oikeudenmukaisuuteen tähtäävää päätöstä, mutta silti on oikeudenmukaista, että päätös tehdään. (Derrida 1994a.) Tällainen on oikeudenmukaisuuden

---

\* Esimerkkejä tilanteista, joita ei voi ratkaista taloudellisin laskelmin, ovat kysymykset koeputkihedelmöityksestä, eutanasiasta ja harvinaisten sairauksien hoidosta, siis ihmiselämän arvosta; tai kysymykset villin luonnon suojelemisesta tai taloudellisiin tarkoituksiin alistetun luonnon oikeuksista. Kaikissa näissä tapauksissa tarjotaan nykyään laskelmia, joiden avulla voisi ratkaista, kannattaako yhteisön suojella jotakin tiettyä elämän tyyppiä. On tähdennettävä, ettei tuollaisilla laskelmilla ole mitään arvoa: elämän arvoa tai arvokkuutta ei voi laskea rajoitetun talouden keinoin, vaan näiden kysymysten edessä olemme aina ”hullun”, ”hulluksi tekevän” ratkaisun edessä. Yksikään hyötylaskelma ei voi puhdistaa omaatuntoamme, vaan ratkaisut tehdään aina elämän ja kuoleman mitoissa.

perusta ja rajoitetun talouden ylittävän yleisen talouden perustana oleva tapahtuma. Siinä ei lasketa kullekin kuuluvaa omaisuutta vaan mitataan, mikä kulloisessakin tilanteessa on hyvää ja mikä pahaa. Ratkaisu on aina ratkaisu hyvästä ja pahasta, eikä mikään takaa, että paraskaan hyvä tahto johtaisi siihen, että hyvyys voittaa.

Tällaista päätöstä ei voi noin vain kutsua paluuksi rajoitettuun talouteen, sillä siinä on aina mahdollisuus niin hyvään kuin pahaankin. Aidossa toiminnassa ei tyydytä yhteisön hengissäpysymiseen vaan ratkaistaan, mikä on yhteisössä oikein. Näin yhteisön koherenssi pannaan joka kerta uudestaan peliin: yhteisö voidaan aina tuhota tai perustaa uudelleen, eikä tällaista kysymystä voi ratkaista nojautumalla yksinkertaisiin taloudellisiin laskelmiin.

Dekonstruktiossa ei vältellä globaalin markkinatalouden ajatteleminen vaan tuota suurta spektraalista konetta ajatellaan dekonstruktion omilla keinoilla. Dekonstruktio pyrkii analysoimaan sitä sen sijaan, että ottaisi yksiselitteisesti ja ohjelmallisesti kantaa puolesta tai vastaan. Dekonstruktioilla on kuitenkin kriittinen teränsä, ja se sisältää oikeudenmukaisuuden vaatimuksen. Aika ajoin sanotaan, että globalisoituminen on vain ja ainoastaan pääoman logiikan seurausta ja että tuon logiikan tulee sen tähden johtaa globalisoitumisen liikettä. Derrida on toista mieltä. Globalisoituneen pääoman liikkumista ei tarvitse sinänsä kriminalisoida, mutta se pitäisi voida alistaa aidolle, globaalille politiikalle (jota hän joskus kutsuu leikillisesti ”uudeksi internationaaliksi”). ”Tulevan demokratian” vaatimuksen tulee hallita pääoman liikkeitä eikä päinvastoin. Näiden liikkeiden rajapinnassa voimme vain todeta, että ihmisyyden mittana on se, että olemme valmiita tuhlaamaan oikeudenmukaisuuden nimissä.